Gereformeerd Theologisch Tijdschrift.
Redactie-Adres: Dr. T. HOEKSTRA te Kampen.
Aflevering 12. April 1918.



De Boom der kennis van goed en kwaad

DOOR

Dr. J. RIDDERBOS.

(Slot.)

4. De kennis die den mensch was voorgespiegeld.

Van de „kennis van goed en kwaad" is in het Paradijsverhaal op verschillende plaatsen sprake.

Wie den zin dezer uitdrukking tracht bloot te leggen, moet dit op zulk eene wijze zien te doen, dat op grond van de aangegeven beteekenis *al* deze plaatsen op ongedwongen wijze kunnen worden verklaard.

Slechts in één geval zou het anders staan, n.l. als men kan aantoonen, dat verschillende plaatsen aan de uitdrukking eene wezenlijk verschillende beteekenis toekennen.

Inderdaad wordt deze meening tegenwoordig door velen verdedigd. Het verhaal, zooals het daar voor ons ligt, zou geene eenheid vormen, niet in al zijne onderdeelen door ééne gedachte worden beheerscht.

Men verklaart dit uit de wijze, waarop het verhaal moet zijn *ontstaan*.

Ook hier heerscht de wet der evolutie.

Oorspronkelijk was het een Heidensche mythe met allerlei laagstaande voorstellingen. Deze mythe is tenslotte ook aan Israel bekend geworden, en heeft hier toen den invloed ondergaan van de hoogere Godskennis, waartoe dit volk was opgeklommen. Aan de oude mythe werd een nieuwe, hoogere zin verbonden, en onder den invloed hiervan werd zij, ook naar den vorm, veelszins veranderd en omgesmolten.

Intusschen werd toch de oude stof door den nieuwen geest niet geheel overwonnen: op sommige plaatsen bleef de lagere voorstelling, die aan de Heidensche mythe eigen was, ongewijzigd bewaard. Dientengevolge bevat het verhaal dus geheel ongelijksoortige bestanddeelen en is eene consequente, samenhangende verklaring van het geheele verhaal niet te geven.

In tegenstelling met deze meening gaan wij naar zulk eene samenhangende verklaring juist zoeken. Niemand zal ons het recht betwisten om dit te doen zonder *eerst* de genoemde voorstelling te hebben weerlegd. Immers eene verklaring zooals wij zoeken, is zelf van die voorstelling de beste weerlegging. Alle recht om de eenheid van het verhaal te ontkennen vervalt toch, zoodra is aangetoond, dat er, met die eenheid als uitgangspunt, eene bevredigende verklaring aan de verschillende onderdeelen is te geven. [1])

We gaan uit van het woord der slang in 3 : 5 „maar God weet, dat ten dage als gij daarvan eet, zoo zullen uwe oogen geopend worden, en gij zult als God zijn, kennende goed en kwaad". Immers is dit de eerste plaats, waar de uitdrukking „kennis van goed en kwaad" nader wordt toegelicht.

Indien ergens, dan is op deze plaats duidelijk, dat met de „kennis van goed en kwaad" *niet* is bedoeld het zedelijk onderscheidingsvermogen. Het zou toch, naar Wellhausens juiste opmerking, eene zeer vreemde voorstelling zijn, dat de mensch zoo nieuwsgierig zou zijn geweest om te weten, wat zonde en wat deugd is.

En dit is waar van elke exegese, die onder de „kennis van goed en kwaad" zulk eene kennis verstaat, waardoor de mensch uit den toestand, hetzij dan van het enkel instinctieve leven, hetzij van kinderlijke onnoozelheid, wordt

[1]) Dit is inzonderheid waar in een geval als dit, waar onze tegenstanders uitsluitend met „inwendige gronden" moeten werken; immers het „oude materiaal", dat hier verwerkt zou zijn, is tot op heden noch in de Babylonische noch in eenige andere litteratuur gevonden.

opgeheven; zoodat met deze kennis zou zijn bedoeld de rede in het algemeen of ook speciaal de kennis van het onderscheid der geslachten. Heel deze opvatting ontneemt aan de verzoeking elken psychologischen grondslag. Een kind, dat nog het onderscheidend inzicht mist, wordt niet verzocht door de voorspiegeling van zulk een inzicht, van welks begeerlijkheid het geen begrip heeft: aan een kind zou de verzoeker de roode wangen van den appel toonen.

Natuurlijk is het een gansch andere vraag, of de positie van het onmondige kind als *beeld* hier niet eene belangrijke beteekenis heeft — we komen daarop later terug. Maar dit is geheel iets anders dan de pas besproken voorstellingen; deze zijn met den geest van het verhaal in lijnrechten strijd.

Dit blijkt trouwens ook duidelijk genoeg uit het gezegde der slang, dat de mensch door deze kennis *als God* zal zijn.

Deze uitdrukking plaatst elke opvatting, die aan eene gewoon-menschelijke kennis wil denken, voor eene moeilijkheid, waaraan geene ontkoming is. Men moet dan zeggen, dat dit zedelijk inzicht, of deze rede, wel *door ons* als iets normaal menschelijks wordt beschouwd, maar naar de bedoeling *van het verhaal* eigenlijk alleen voor God bestemd zou zijn. Hiermede schrijft men echter aan het verhaal eene opvatting van 's menschen wezen en bestemming toe, die nogal vreemd is,[1]) en elders in het Oude Testament nergens wordt aangetroffen.

Dit bezwaar is welbezien ook van kracht tegen de opvatting van Wellhausen, volgens welke met de „kennis van goed en kwaad" zou zijn bedoeld een *kennen*, dat tegelijk ook *kunnen* is, speciaal datgene, wat wij cultuur plegen te noemen. Hij beroept zich hiervoor op het vervolg der historie, waarin wordt beschreven het bouwen van

---

[1]) Het allervreemdst natuurlijk, wanneer men onder deze kennis het geweten verstaat. Vgl. Wellhausen, a. w. bl. 300: „Was soll es heiszen, dasz Gott allein den Unterschied zwischen Gut und Böse kennen und den Menschen dies Wissen versagen will! Dürfte man doch meinen, das Gewissen sei eher etwas specifisch menschliches".

steden, de uitvinding van muziek en smeedkunst (waaraan het zwaard is te danken en de bloedige wraak), alsmede Babels torenbouw, symbool van de stichting der groote wereldrijken. Intusschen wordt in dit alles door de Schrift wel getoond, dat de mensch zich op zijne cultuur verheft en God ermede naar de kroon steekt, maar nergens aangeduid, dat het „kennen", waaruit de cultuur opkomt, eigenlijk alleen aan God zou toekomen. Nog vreemder is het beroep op het ontstaan van het eerste kleed, wat dan de eerste trap der beschaving en het eerste gevolg der verworven kennis zou zijn. Immers wordt wel gezegd, dat de menschen, hunne naaktheid gewaar wordend, zich bekleedden met aaneengehechte vijgebladeren (3 : 7); maar de kennis, waarvan hier sprake is, is toch zeker niet eene aan God gelijkmakende kennis. En hoe weinig deze „cultuur" door God aan den mensch misgund wordt, blijkt uit het feit, dat straks een duurzamer kleed van dierenhuiden door Godzelf den mensch wordt geboden (3 : 21).[1])

Zooveel kunnen we dus met stelligheid zeggen, dat de slang spreekt van eene bovenmenschelijke, Goddelijke kennis, en dat men aan dezen duidelijken zin der woorden niet op eenigerlei wijze tekort mag doen.

Tracht men nu nog nader het specifieke karakter dezer bovenmenschelijke kennis aan te geven, dan stuit men op grootere moeilijkheden.

Immers, de verleider heeft de zaak niet verder aangeduid; en de uitdrukking „kennis van goed en kwaad" is, gelijk we vroeger zagen, op zichzelf ruim van strekking. Men heeft haar beschreven als eene wonderbare, mysterieuze kennis, eene kennis van verborgenheden.[2]) Dit is ten deele juist, maar zegt weinig. Denkt men daarbij echter speciaal aan tooverij of iets dergelijks, dan valt op te merken, dat zulk

---

[1]) Vgl. ook Bavinck a. w. III² bl. 7. Volledigheidshalve zij nog vermeld, dat Wellhausen zelf in eene noot de mogelijkheid toegeeft, dat toch met de „kennis van goed en kwaad" iets anders dan de cultuur, nl. de toovermacht bedoeld is (a. w. bl. 302).

[2]) O. Proksch, Die Genesis übersetzt und erklärt, Leipzig 1913, i. l.

eene verklaring noch in de doorgaande beteekenis van de uitdrukking „kennis van goed en kwaad", noch in het verband, waarin deze hier gebruikt wordt, eenigen steun vindt.

Dat verband doet veelmeer aan iets anders denken.

Pas heeft op de vraag der slang de vrouw geantwoord, welken regel God hun voor het verkeeren in den hof heeft gesteld. Van alle boomen, zoo heeft zij gezegd, mogen zij eten; alleen van dien eenen niet: zouden ze daarvan eten, zij zouden het met den dood moeten bekoopen.

Deze uiteenzetting, die de vrouw aangaande den stand van zaken geeft, ontsteekt m. i. een helder licht aangaande de vraag, wat de voorspiegeling der slang, dat zij zouden zijn als God, kennende goed en kwaad, voor haar moest beteekenen.

Thans staat ze daar als iemand, die zich den weg door God heeft moeten laten wijzen. Haar spreken gelijkt op dat van een kind, dat in eene nieuwe omgeving is geplaatst en nu, b.v. aan een makker, vertelt, welke aanwijzingen het heeft ontvangen, hoe het hier af moet blijven en zich daarvoor moet wachten, en wat er anders zal gebeuren. Hiermede spreekt het dan tevens uit, dat het die aanwijzingen van noode had, omdat het zelf niet weet, wat goed en kwaad is, wat mag en niet mag, wat nuttig en wat schadelijk is.

Eene dergelijke bekentenis ligt er ook in de woorden der vrouw. De meening, dat de eerste menschen verkeerden in een toestand van kinderlijke onnoozelheid, is in strijd met geheel de strekking van het verhaal. Maar hun *positie tegenover God* is natuurlijk die van het kind tegenover den vader. Gelijk zulk een kind, zóó moeten zij zich in dat schoone Paradijs door God den weg laten wijzen, zich door Hem laten zeggen, wat zij mogen doen en wat zij moeten laten, alsook — en dat treedt bij de verleiding op den voorgrond — wat voor hen tot heil, en wat tot onheil zoude strekken.

En bij deze bekentenis van eigen afhankelijkheid sluit de verleider zich onmiddellijk aan. Op tweeërlei wijze.

Vooreerst door aan de vrouw te zeggen, dat de aanwijzing, welke zij aangaande de vraag, wat goed en wat kwaad is, van God ontving, bedriegelijk was. En ten tweede door haar op hetzelfde oogenblik een weg voor te spiegelen, waarop ze zich van dat bedriegelijk onderricht onafhankelijk kan maken, door zelf te verwerven die kennis van goed en kwaad, die ze dusver als het uitsluitend deel der Godheid had beschouwd.

We zullen nog zien, dat deze opvatting ook door 3 : 22 wordt bevestigd.

Hier zij nog drieërlei opgemerkt.

Allereerst dit, dat naar bovenstaande opvatting hier, in het woord der verleiding, „goed en kwaad" inzonderheid is te verstaan in den zin van „nuttig en schadelijk". Wat den mensch kon prikkelen tot zondige nieuwsgierigheid, was niet zoozeer het geheim van het onderscheid tusschen zedelijk goed en kwaad, als wel dit andere geheim, wat hij moest doen en laten om gelukkig en voor alle kwaad gevrijwaard te blijven.

In de *tweede* plaats, dat de uitdrukking „kennis van goed en kwaad" in den mond der slang tweeërlei zijde vertoont. Naar de eene zijde toont zij verwantschap met het spraakgebruik, dat het missen dezer kennis aangeeft als het kenmerk van het onmondige kind; waarbij echter is te bedenken, dat deze voorstelling hier louter in figuurlijken zin is te nemen. Anderzijds vertoont de uitdrukking door de toevoeging van het „als God zijn" sterke overeenkomst met dat andere spraakgebruik, dat de wijze vrouw van Thekoa volgt, als zij van David zegt, dat hij is als de Engel Gods, om te hooren het goede en het kwade (2 Sam. 14 : 17) en hem daarmede dus een meer dan gewoon menschelijk inzicht toekent.

Tenslotte is duidelijk, dat we met de hier geboden verklaring ons, wat de hoofdzaak betreft, scharen naast de lange rij van uitleggers, die, schoon ook onderling op eenigszins verschillende wijze, toch allen den beheerschenden karaktertrek der verzoeking vinden in het prikkelen tot een

zondig streven naar onafhankelijkheid.[1] Een streven, hetwelk dan o. i. aldus nader te omschrijven is, dat de mensch, instede van zich den weg door het leven en den weg des heils in kinderlijke afhankelijkheid door God te laten wijzen, begeerde om zelf te bezitten de kennis, bij welker licht die weg wordt gevonden; om aldus, van den Goddelijken leiband ontslagen, als ware hij zelf God, naar eigen inzicht te kunnen leven en wandelen.[2]

5. De kennis, die de mensch verkreeg.

Hier valt te handelen over een tweetal plaatsen.

De *eerste* is Gen. 3 : 7, waar verhaald wordt, wat verandering er bij de eerste menschen plaats greep na het eten van de verboden vrucht. Deze beschrijving wordt geboden in woorden, die zich ten nauwste aansluiten bij de woorden der slang. Hunne oogen, zoo staat er, werden geopend, en zij werden gewaar (eig. „zij kenden"), dat zij naakt waren. Wat de slang hun voorgespiegeld heeft, opening der oogen en kennis, wordt hun deel.

Toch is de bedoeling van het verhaal stellig *niet*, dat dus de slang de waarheid zou hebben gesproken. Immers de slang had gewaagd van zulk eene kennis, waardoor de mensch Gode gelijk zou worden; en dit kan toch zeker niet worden gezegd van de thans door hem opgedane kennis zijner naaktheid. Veeleer moet worden gezegd, dat dit instede van eene Goddelijke, een zeer specifiek menschelijke kennis is, ja zulk eene, die met het kennen Gods juist eene tegenstelling vormt.[3]

Het meest komt dit uit in de schaamte, waarmede deze kennis gepaard gaat. De opening hunner oogen is van dien

---

[1] Vgl. Dr. A. Kuyper t. a. p.; Dr. H. Bavinck t. a. p.; J. Köberle, Sünde und Gnade, München 1905, bl. 64; Dr. H. Th. Obbink t. a. p.; en vele anderen.

[2] Vgl. inzdh. Köberle t. a. p., die echter m. i., wellicht onder invloed van Wellhausens cultuur-exegese, hier te veel de gedachte der wereldbeheersching indraagt.

[3] Vgl. ook Proksch a. w. bl. 34.

aard, dat datgene, waarover zij zich vroeger niet schaamden (2 : 25), hen nu dermate hindert, dat ze aanstonds naar bedekking omzien.

En deze schaamte heeft een dieperen achtergrond. Dit blijkt, als straks, bij de nadering Gods Adam, en zijne vrouw zich zoeken te verbergen. Dat deze poging in verband staat met de opgedane kennis van hun naaktheid, spreekt Adam duidelijk uit: „Ik hoorde uwe stem in den hof, en ik vreesde, want ik ben naakt, daarom verborg ik mij". Nu is het wel waar, dat de mensch in heel het verhoor naar uitvluchten zoekt, maar daarom geeft hij toch, ook in het vervolg, de feiten niet onjuist weer. Men moet deswege aannemen, dat inderdaad het besef zijner naaktheid hem heeft gedrongen, zich voor God te verbergen. Dit is dan echter weer eene duidelijke aanwijzing, dat dit besef zijner naaktheid een geestelijken achtergrond heeft. De lichamelijke schaamte is slechts de buitenzijde van het den mensch doordringend besef, dat hij niet is, zooals hij behoorde te zijn, dat hij voor God niet kan bestaan. De kennis, het *weten* wordt wel zijn deel, maar in den vorm van het *geweten*, het bewustzijn van zijne schuld tegenover God. [1])

Tweeërlei wordt hier dus door het verhaal duidelijk te kennen gegeven.

Eenerzijds dit, dat het woord der slang in een zekeren zin in vervulling gaat, want 's menschen oogen worden geopend, en hij ontvangt kennis.

Maar ter andere zijde blijkt niet minder klaar, dat deze kennis eene rechtstreeksche tegenstelling vormt van wat hem voorgespiegeld was. Geene kennis, die hem aan God gelijk doet zijn, maar zulk eene, die maakt, dat hij zich als een arme zondaar voor God verbergen moet. Eene vervulling is er, maar dan eene vervulling in caricatuur.

Voor het ons bezig houdend probleem volgt hieruit, dat men de hier beschreven „kennis" niet tot maatstaf mag nemen, om te bepalen, wat de bedoeling is van de uitdrukking „kennis van goed en kwaad".

---

[1]) Proksch, a. w. bl. 34.

Men mag uit dezen tekst niet concludeeren, dat met die uitdrukking het *geweten* wordt bedoeld. Want wel wordt hier de ontwaking van het geweten beschreven, maar geen oogenblik met de bedoeling, dat hiermede de „kennis van goed en kwaad” door den mensch zou zijn verkregen.

Evenmin mag men eruit afleiden, dat met die uitdrukking is bedoeld *de kennis van het onderscheid der geslachten.* Zelfs indien hier het ontstaan dezer kennis werd beschreven — wat *niet* het geval is [1]) — dan nog zou hiermede slechts zijn gezegd, dat hij deze kennis ontving *in plaats van* het hem toegezegde: „gij zult als God zijn, kennende goed en kwaad”.

En ditzelfde is waar van de opvatting, die bij deze kennis denkt aan de cultuur, en van elke verklaring, die hier een wezenlijken vooruitgang van het menschelijk geslacht beschreven vindt.

De *tweede* plaats, waar gewag gemaakt wordt van eene kennis, die de mensch in werkelijkheid verkreeg, is de uitspraak Gods in Gen. 3 : 22: „zie, de mensch is geworden als onzer een, kennende goed en kwaad.”

Terwijl vroeger deze woorden doorgaans als ironie werden opgevat, wordt door nieuwere exegeten, zoowel van rechts [2]) als van links deze opvatting doorgaans [3]) verworpen. Vat men echter deze woorden in eigenlijken zin op, dan verkrijgen ze vanzelf eene veel grootere beteekenis voor de verklaring der uitdrukking „kennis van goed en kwaad”. Nieuwere verklaringen dezer uitdrukking baseeren zich dan ook dikwijls bovenal op dezen tekst.

Van links geschiedt dit dan veelal in dezen zin, dat hier zou worden gevonden de voorstelling van den Godennijd.

---

[1]) Dit blijkt uit de boven beschreven beteekenis van 3 : 7. Dat voorts het zich „niet schamen” van 2 : 25 *niet* aanduidt, dat ze hun onderscheiden geslacht niet kenden (Gunkel), volgt reeds uit 2 : 23, waar Adam de vrouw als manninne begroet.

[2]) Vgl. Kuyper en Bavinck t. a. p.

[3]) Eene uitzondering vormt Proksch a. w.

Daar God ziet, dat de mensch Hem in kennis gelijk geworden is, haast Hij zich, hem van den boom des levens te verdrijven, opdat hij niet nog ook het tweede Goddelijke privilege voor zich roove.

We merkten boven reeds op, dat hiermede aan het verhaal eene opvatting van 's menschen wezen en bestemming wordt toegekend, die niet overeen te brengen is met den geest van het Oude Testament. Nergens leert dit, dat de kennis eigenlijk een specifiek Goddelijk privilege is, en dat de mensch oorspronkelijk bestemd zou zijn, om of als een onbeschaafd natuurwezen, of in den toestand van een dierlijk instinct-leven, of in dien van kinderlijke onnoozelheid te leven. Ook is de voorstelling van den Goddelijken nijd in lijnrechten strijd met den geest zoowel van heel het Oude Testament alsook speciaal van het Paradijsverhaal, waar des Scheppers liefderijke goedheid en mildheid jegens den mensch duidelijk genoeg in het licht wordt gesteld. Wat God beweegt, om zich tegen den mensch te keeren, is dan ook geen lage afgunst, maar de rechtmatige toorn wegens 's menschen ongehoorzaamheid aan het hem gegeven gebod (3 : 17).

Bovendien wordt bij deze exegese vergeten, dat de uitspraak Gods duidelijk terugslaat op het woord der slang (3 : 5), en dat dit woord, gelijk we zagen, door het verband duidelijk als leugen wordt gequalificeerd.

Om deze reden komt het ons dan ook voor, dat de opvatting van dit woord als ironie een belangrijk element van waarheid bevat. Het moge dan al geene ironie zijn, maar geheel in eigenlijken zin bedoeld is het toch ook niet. De gedachte, dat de mensch *als God zou zijn,* kennende goed en kwaad, is eene uitvinding en een leugen van den verleider. En als God nu die woorden overneemt, en zegt, dat ze in vervulling zijn gegaan, dan verkrijgen ze toch eene zeer bijzondere beteekenis. Deze uitspraak Gods komt, in soortgelijken zin als dit in 3 : 7 is geschied, er weer op wijzen, dat de leugen des verleiders in vervulling is gegaan, maar dan zooals de voorspiegelingen der zonde in

vervulling gaan: in eene caricatuur, die wel met denzelfden naam kan worden genoemd, maar die in het wezen der zaak het tegendeel brengt van wat was toegezegd. Ironie is hiervoor het eigenlijke woord niet; in ieder geval is deze Goddelijke uitspraak geen spel, maar hooge ernst: het is de aanduiding der tragiek van den verleiden zondaar.

In welken zin is dan volgens deze uitspraak Gods de voorspiegeling der slang vervuld?

Het is o.i. duidelijk, dat hier nog weer eene andere zijde dier vervulling genoemd wordt dan in 3 : 7. Daar was sprake van de kennis, die bestaat in het ontwaakte schaamtegevoel en schuldbesef, hier van eene kennis, waardoor de mensch als God is — beide kunnen niet vereenzelvigd worden.

Blijkbaar bestaat hier, in deze uitspraak Gods, nog diepergaande aansluiting aan het woord der slang: niet alleen kennis, maar ook die speciale kennis, die de verleider beloofd had, heeft de mensch — maar dan in caricatuur — verkregen.

Met die voorgespiegelde kennis van goed en kwaad, waardoor hij als God zou zijn, moet, gelijk we boven zagen, zijn bedoeld zulk eene kennis, waardoor hij aan het Goddelijk onderricht ontgroeid zou zijn en in staat om bij het licht van eigen inzicht te kunnen leven. Welnu, de uitspraak Gods zegt, dat de mensch die kennis nu heeft verkregen.

Wie den Goddelijken leiband moede is, wie eigen, zelfstandige kennis begeert, om bij haar licht te wandelen, wie zichzelf ten God wil zijn — die vindt den weg daartoe geopend. Hij behoeft slechts eenmaal de Goddelijke onderwijzing te verwerpen, en, de lokstem der leugen volgend, eigen inzicht daartegenover te stellen, en hij zal ervaren, dat zich in dat ééne oogenblik eene eigen zelfstandige kennis, een eigen inzicht bij hem heeft ontwikkeld, dat hij bij elke verdere beslissing een eigen kijk op de dingen heeft, die hem tot zelfstandig handelen in staat stelt. Terwijl hij vroeger, als een volgzaam kind, niet wist wat hem te doen stond, zoo hij niet de stem zijns Gods had vernomen, die hem onderrichtte weet hij het nu zelf.

Natuurlijk is deze kennis valsch, eene caricatuur van de ware. Menschelijke wijsheid, die dwaasheid is bij God. Maar dit neemt niet weg, dat ze bij den mensch dezelfde plaats vervult, die eertijds werd ingenomen door de van God ontvangen onderrichting, dat deze eigene wijsheid, al is ze dan dwaasheid, nu zijn doen en laten zal bepalen.

En daar juist komt het, blijkens de tweede helft van het vers, hier op aan. God voorziet, dat de mensch, kind af geworden, voortaan zal trachten, zichzelf te helpen, en zal grijpen naar de vrucht van den boom des levens. Maar nu zal ook blijken, dat alles een waan is. Die kennis, die de mensch verkreeg, rekent niet met God, maar daarom wordt ze nu ook in haar dwaasheid openbaar, nu God zich op zijn weg stelt en alles in rook doet vervliegen. [1])

6. De naam des booms.

We zagen, dat de uitdrukking „kennis van goed en kwaad" in den mond der slang moet aanduiden eene zelfstandige kennis, waardoor de mensch bekwaamd zou worden om zijn eigen weg te kiezen. En voorts, dat de uitspraak Gods „de mensch is geworden als onzer een, kennende goed en kwaad" (3 : 22) terugslaat op het woord der slang, en dus in soortgelijken zin moet worden verklaard.

Ons rest thans nog, een antwoord te zoeken op de vraag, wat bedoeld wordt met den naam „boom der kennis van goed en kwaad" (2 : 9 en 17).

Men zou kunnen neigen tot de opvatting, dat ook deze naam, evenals de uitspraak Gods in 3 : 22, teruggaat op de voorspiegeling der slang; dat dus deze boom in de historie onder dezen naam bekend geworden is, omdat de

---

[1]) Dit wil niet zeggen, dat de woorden „en leve in eeuwigheid" ironisch zouden zijn bedoeld. M. i. was wel degelijk aan het eten van den boom het eeuwige leven verbonden, zij het dan ook niet in realistischen zin. De ontgoocheling voor den mensch bestaat hierin, dat er èn van dat eten èn van het verkrijgen van het eeuwige leven voor den zondaar geene sprake kan zijn, omdat God hem nu van dien boom verdrijft.

slang beweerd had, dat zijne vrucht kennis schonk van goed en kwaad. Daar de twee plaatsen, waar de naam voorkomt, aan het verhaal van den val voorafgaan, zou de naam dus proleptisch zijn gebruikt. Inderdaad is deze opinie, vooral in vroegeren tijd, door verschillende geleerden voorgestaan.[1])

Intusschen is deze opvatting toch niet waarschijnlijk. Moet men reeds in het algemeen met het aannemen eener prolepsis voorzichtig zijn, dit is inzonderheid het geval met eene zoo sterke prolepsis, gelijk we hier zouden hebben: immers wordt de naam „boom der kennis van goed en kwaad" door het verhaal aan God in den mond gelegd, als Hij den mensch verbiedt, van dezen boom te eten (Gen. 2 : 17). Ook het feit, dat de boom des levens zijn naam aanstonds van God zelf ontving en wel ter aanduiding van de hem door den Schepper gegevene beteekenis, doet vermoeden, dat dit bij dezen boom eveneens het geval moet zijn geweest.[2])

Voor een deel gelden deze bezwaren ook tegen de verklaring, die gelijk wij vroeger zagen, onder rechtzinnige uitleggers langen tijd groot gezag had, nl. deze, dat de naam des booms duidde op de kennis, die de mensch bij den val in werkelijkheid verkregen heeft. Sommigen stellen het zich dan aldus voor, dat de naam eerst na den val is gegeven, zoodat ook zij dus voor hoofdstuk 2 een proleptisch gebruik aannemen.[3]) Anderen meenen, dat God reeds vóór den val den boom aldus had genoemd, omdat hij den val en de gevolgen daarvan vooruitzag.

Beide voorstellingen zij al even bezwaarlijk. De proleptische opvatting stuit op de boven aangegeven moeilijkheden.

---

1) De Moor a. w. III bl. 72 zegt, dat ze werd voorgestaan door verschillende Roomsche geleerden, maar door de meeste Gereformeerden werd verworpen. Vgl. ook Marckius a. w. bl. 193 en 195.

2) Vgl. De Moor t. a. p.

3) Zoo Burman bij De Moor a. w. III bl. 73. Soortgelijk (maar met andere opvatting der uitdrukking „kennis van goed en kwaad") Dr. A. Kuyper a. w. I bl. 167.

En anderzijds klinkt het ook weinig aannemelijk, dat God reeds vóór den val den boom voor 's menschen oor noemde met een naam, aan de gevolgen van den val ontleend.

Bovendien kan men bij heel deze opvatting de uitdrukking „kennis van goed en kwaad" toch nooit genoegzaam tot haar recht laten komen. Althans tegen de door sommigen gegeven formuleering, dat de mensch door den val *proefondervindelijke* kennis van het goede en kwade zou verkrijgen, is van kracht het bezwaar, dat de mensch door den val geene proefondervindelijke kennis van goed en kwaad, maar alleen van het kwade verkreeg. [1])

Maar ook al kan men door scherper formuleering aan dit bezwaar misschien nog ontkomen, [2]) dan staat er m.i. weer een andere en nog gewichtiger bedenking gereed. Ze is deze: indien de naam des booms moest uitdrukken de gevolgen van den val, hoe is het dan ooit te verstaan, dat die gevolgen worden aangeduid als een „kennen van goed en kwaad"? Veeleer zou dan verwacht mogen worden, dat de naam zou hebben geluid „boom *des doods*".

Men kan dit bezwaar nog ruimer formuleeren. De uitdrukking „kennis van goed en kwaad" heeft op zichzelf niet eene ongunstige, maar eene gunstige beteekenis: daarom is aan te nemen, dat zij niet een gevolg der zonde aanduidt, maar veelmeer een voorrecht, dat God den mensch wilde schenken.

Natuurlijk zou dit anders zijn, indien men mocht aannemen, dat de uitdrukking hier niet in haar eigenlijken zin is gebezigd, maar in de zeer specifieke beteekenis, die ze verkrijgt in den mond der slang (Gen. 3 : 5) of ook in de daarmede samenhangende uitspraak Gods (3 : 22). Daar deze proleptische opvatting ons echter aan te groote bezwaren

---

[1]) Marckius a. w. bl. 201; Dr. H. Bavinck a. w. III bl. 5; Dr. A. Kuyper t. a. p.

[2]) Bv. door met Augustinus te zeggen, dat de mensch bij het eten van den boom proefondervindelijk zou leeren kennen het *onderscheid* tusschen het goede, dat hij verloor en het kwade, dat hij over zich bracht (bij Marckius t. a. p.).

onderhevig bleek, blijft er o. i. voor geene andere verklaring plaats dan die, volgens welke de naam des booms spreekt van zulk eene kennis, die voor den mensch een voorrecht zou zijn.

Eene kennis, die dan echter niet door God uit afgunst aan den mensch ontzegd werd, maar die juist door God voor den mensch was bestemd, en die deze zou verkrijgen in den weg der gehoorzaamheid, dus door zich van het eten van dezen boom te onthouden. [1])

Deze opvatting voldoet ook, in tegenstelling met vele andere, aan de eischen, door de analogie van den boom des levens gesteld. Gelijk aan dezen het verkrijgen van het leven, zoo was aan den anderen boom het verkrijgen der kennis van goed en kwaad verbonden. Wel bestaat er dit onderscheid, dat dit voorrecht bij den eersten boom was verbonden aan het eten van zijne vrucht, en bij den tweeden juist aan de onthouding daarvan; maar deze afwijking vloeit voort uit het speciale karakter van dezen boom: omdat deze boom — en deze alleen — een boom des *verbods* is, spreekt het vanzelf, dat de zegen, dien hij den mensch komt bieden, alleen in den weg der gehoorzaamheid aan dat verbod kan worden ontvangen.

Hoe is nu de kennis, waartoe God den mensch in den weg der gehoorzaamheid wilde brengen, nader te omschrijven?

Natuurlijk kan het niet zijn geweest eene bovenmenschelijke kennis, waardoor de mensch als God zou zijn: deze voorstelling is de uitvinding der slang, en deze verdraaiïng van den zin der uitdrukking kan geen maatstaf zijn voor de bepaling van hare oorspronkelijke beteekenis.

Veel meer licht wordt o. i. ontstoken door het gewone spraakgebruik, dat het ontbreken der kennis van goed en kwaad beschouwt als het kenmerk van het jeugdige kind. We merkten vroeger op, dat de positie van den mensch tegenover God is te vergelijken met de positie van het kind

[1]) Zoo ook Keil op Gen. 2 : 17, en Delitzsch i. l.

tegenover den vader. Maar er bestaat nog eene andere analogie: ook de verhouding, waarin de pas geschapen mensch staat tot den mensch in den staat der volle ontwikkeling, waartoe God hem heeft bestemd, is te vergelijken met de verhouding, waarin het kind staat tot den man.

Natuurlijk blijft te verwerpen alle voorstelling, alsof de mensch een kind *was*, en dus uit den toestand van kinderlijke onschuld tot dien van zedelijke bepaaldheid moest overgaan [1]) — de mensch was positief goed. Maar wel moest hij nog een overgang doormaken, die met dien van kind tot man *is te vergelijken*. Gelijk het kind nog tot de kennis van goed en kwaad moet komen, zoo moest ook de mensch nog verwerven kennis van goed en kwaad, echter in geheel exceptioneelen zin, overeenkomstig het geheel exceptioneel karakter van den overgang, waarvan hier sprake is.

Het antwoord op de vraag, wat de uitdrukking in dit exceptioneel geval dan beteekent, dient uit te gaan van de duidelijk aangegeven beteekenis van dezen boom. Door dezen boom, en hierdoor alleen, wordt de mensch geplaatst voor de tegenstelling van goed en kwaad, en dat zoowel in den zin van leven en dood als in dien van deugd en ondeugd.

Wat voor kennis de mensch, afgezien van het proefgebod, ook van het kwade moge hebben gehad, in ieder geval was deze kennis, om met Augustinus c.s. te spreken, louter „theoretisch", en dat niet enkel in dien zin, dat hij er nog niet in vervallen was, maar ook in dezen zin, dat het zich op geenerlei wijze aan hem voordeed. Zijn eigen bestaan en al wat hem omringde, sprak hem enkel van het goede, van heiligheid en van leven; nergens ontwaarde hij zonde of dood. Alleen in verband met dezen boom komt het kwade als mogelijkheid (en daardoor ook de tegenstelling tusschen goed en kwaad) in de praktijk voor hem te staan. Slechts in verband met dezen boom neemt het gebod Gods den vorm aan van een verbod, slechts hier wordt hem ge-

---

[1]) Delitzsch t. a. p.

sproken van de zonde, waarvoor hij zich moet wachten, wordt het sombere woord „sterven" voor zijn oor genoemd, slechts in verband met dezen boom zal ook de booze verzoeker tot hem kunnen naderen.

Kortom, deze boom en het daaraan verbonden verbod, is het eenige, dat hem praktisch het contrast doet kennen tusschen goed en kwaad, dat hem toont tweeërlei weg, niet als abstracte mogelijkheid, maar als zich voor zijn voet ontsluitend. Hier wordt hem geleerd, niet alleen, dat er eene wereld van het kwade is, maar ook, dat het er voor hem op aankomt, dat kwade (als zonde) te verwerpen en (als dood) te vermijden, en daartegenover het goede niet enkel te doen en te ontvangen, maar het in tegenstelling met het kwade te verkiezen.

Zoo schenkt deze boom (in verband met het eraan vastgeknoopt verbod) reeds door zijn bestaan zelf den mensch kennis van goed en kwaad, in een zin, waarin hij die anders niet bezat.

Nu zal echter die boom niet enkel de boom des verbods, maar ook de boom der verzoeking worden, en eerst hierdoor zal hij aan zijne bestemming om den mensch kennis van goed en kwaad te schenken, ten volle kunnen beantwoorden. Eerst door de verleiding komt het kwaad zelf, in zijne realiteit en in zijne schijnbekoring, op den mensch af. Had hij nu stand gehouden, dan zou met zekerheid zijn gebleken, wat de kennis van goed en kwaad was, die God door dezen boom den mensch in den weg der gehoorzaamheid wilde doen toekomen. Thans kunnen we slechts zeer bij benadering ervan spreken.

Maar we kunnen er toch dit van zeggen, dat ook dan zeker zijne oogen zouden zijn geopend, doch in een gansch anderen zin dan thans is geschied. Nu was het om te zien zijne naaktheid en onbekwaamheid om voor God te verschijnen, de ellende, waarin hij zich door zijne zonde had gestort. Dan zou het zijn geweest, om met één oogopslag te ontwaren al de diepte van den afgrond der zonde en des doods, die aan zijn voet had gegaapt, en op datzelfde

oogenblik daartegenover gansch anders nog dan vroeger te kennen de heerlijkheid van den weg der gehoorzaamheid en des levens, waarop hij was staande gebleven. Zoodra hij den verleider had afgewezen en dus met eene bewuste en opzettelijke wilsdaad het goede in tegenstelling met het kwade had verkozen, zou hij beide in onderling contrast ten volle hebben doorzien. Het kwade zou hij, juist als zijn overwinnaar, hebben gekend en doorgrond, gelijk iemand, die over eene geestelijke macht triumfeerde of aan een doodsgevaar ontkwam, eerst na die ontkoming zich ten volle bewust wordt, wat ontzettende vijand hem belaagde, en welk een bange afgrond gaapte aan zijn voet. En door de kracht der tegenstelling zou over de wereld van het goede voor zijn geestesoog een veel rijker licht zijn gevallen. Na een blik in de diepte der hel te hebben geworpen, zou hij met dubbele vreugde den weg ten hemel hebben bewandeld. Zoo zou hij uit de doorstane verzoeking goed en kwaad op zulk eene wijze hebben gekend, dat hij met eene nimmer falende zekerheid voortaan steeds zou hebben geweten, het goede te verkiezen en het kwade te verwerpen.

Thans heeft de mensch in het Paradijs deze kennis niet verkregen. Wat hij verkreeg was slechts eene caricatuur van de door de slang hem voorgespiegelde kennis, en ook deze laatste stond zelf in haar wezen lijnrecht tegenover de kennis, waartoe God den mensch had bestemd. Wel sloot het woord der verleiding zich nauw aan bij den door God gegeven naam des booms, want ook deze naam duidde op eene diepere kennis en eene daarmede samenhangende hoogere zelfstandigheid, waartoe God den mensch wilde brengen. Maar in het wezen der zaak verkeert de slang alles in zijn tegendeel, door aan die kennis en die zelfstandigheid het onheilig ideaal van het „als God zijn" te verbinden, en voorts als weg, waarin ze wordt verkregen, de overtreding van het Goddelijk gebod aan te bevelen.

Is dan het Goddelijk doel verijdeld, en de zegen, dien God hierin aan den mensch had willen schenken, verloren gegaan? Neen, evenmin als de zegen, dien de boom des

levens den mensch kwam bieden. Wel wordt in de beschrijvingen van het hemelsche Paradijs alleen de boom des levens opgenomen, maar dit is slechts natuurlijk: voor dien anderen boom is daar, omdat het de boom des verbods en der verzoeking was, geene plaats meer. Maar de zaak zelve ontbreekt er niet. Ook hier is waar, dat de tweede Adam op eene andere en nog hoogere wijze verwierf, wat de eerste heeft verzondigd. Christus schenkt den Zijnen niet slechts het goede te kennen, maar het te kennen in tegenstelling met het kwade, zelfs in nog dieperen zin dan waarin de eerste mensch dat contrast zou hebben gekend na de doorstane verzoeking. Zelf heeft Hij niet slechts het leven, maar Hij leeft en Hij is dood geweest, en daarom is Hij levend in alle eeuwigheid. En de Zijnen doet Hij het goede kennen, liefhebben en genieten, nadat Hij hen uit de macht van het kwade, van zonde en dood heeft verlost. En juist de volkomene kennis van dat contrast is het einddoel van Gods wegen met den mensch; zij toch is het, die aan het eeuwig nieuwe lied van lof en vreugde den diepsten toon verleent: den jubel en de dankzegging voor dat leven, dat hun deel werd na de verlossing uit alle macht van zonde en dood.

SYNTHESE OF ANTITHESE?

DOOR

Dr. J. G. UBBINK.

Dr. de Hartog en Dr. Smit raken in hun antwoord op mijn artikel: „Wetenschap en Wijsbegeerte aan de Vrije Universiteit", niet *de* kwestie, waar het om gaat.

De kwestie, waar het om gaat, is die van *synthese of antithese*.

Het is de kwestie, of we in onze Christelijke wetenschap en wijsbegeerte, de wijsheid Gods uit Zijn Bijzondere Openbaring, hebben *te corrigeeren door, aan te vullen met, te steunen door* de wijsheid der menschen in de wetenschap en de wijsbegeerte, voortspruitend uit de Algemeene Openbaring Gods, ons gegeven in de natuur en in het natuurlijk verstand der menschen. Of we m. a. w. de saamvoeging, de *synthese* hebben te zoeken, tusschen de kennis uit de Bijz. Openbaring en de kennis uit de Alg. Openbaring Gods.

Óf dat we achten, dat de menschelijke rede door de zonde zóó zeer verduisterd is, dat zij niet meer te vertrouwen is; dat God daarom, om ons in de diepste levensvragen, vooral op ethisch en religieus terrein, betrouwbaar licht te geven, Zijn Bijz. Openbaring ons geschonken heeft; en dat de Schrift zich daarom uiteraard *antithetisch* stelt, tegenover alles wat zich tegenover haar verheffen wil, haar corrigeeren, aanvullen, of steunen wil. M. a. w. of we ons dus met de Schrift, *antithetisch* stellen moeten ook in wetenschap en wijsbegeerte, tegenover alle z.g.n. *ander, meerder* of *beter* licht, dan wat de Schrift ons aan Bijz. Openbaring biedt.

Het is dus de vraag welke positie nemen wij hier in, die der *antithese* of der *synthese*.

Belemmerend tot recht verstand in dezen, is tevens de omstandigheid, dat mijn opponenten mij voorstellingen toeschrijven, die ik niet geuit heb en ook niet toegedaan ben.

Zoo meent Dr. de Hartog, dat ik van oordeel ben, dat

hij alles wat mannen van wetenschap en wijsbegeerte leeren, en alles, wat zij op ethisch en religieus terrein voortbrengen, goed acht en eert. Nu buigt hij m. i. wel zeer diep voor deze mannen, maar dat hij *alles* zou eeren, wat zij debiteeren, dat is nooit in mij opgekomen; dat zou toch ook krankzinnige onredelijkheid zijn.

Zoo meent hij ook, natuurlijk ook geheel ten onrechte, dat wij Gereformeerden de onderwerping van het verstand zouden eischen. Wij Gereformeerden, die meer dan één ander het verstand eeren als het kostelijk vermogen van God ontvangen, om Gods openbaring in natuur en Schrift te verstaan! Nu vragen wij inderdaad wel, doch alleen in een bijzonder geval, onderwerping van het verstand; Dr. de Hartog stelt het wel voor of we het in 't algemeen doen. Neen, we doen het slechts in het bijzonder geval, dat het menschelijk verstand iets hoogers of meerders meent te weten dan de Schrift ons biedt, zooals b.v. dit het geval is met de philosophie van Hegel, en daarom ook met die van Dr. de Hartog. Omdat wij eischen de ternederwerping van de overleggingen en van alle hoogte, die zich verheft tegen de kennis van God, en het gevangen-leiden van alle gedachte tot de gehoorzaamheid van Christus (2 Kor. 10 : 5).

Maar daarom vreest Dr. de Hartog *niet* — ik heb reden dit te meenen — „de" maar deze bijzondere onderwerping, n.l. die van Hegel, aan de Schrift. Deze onderwerping zou, volgens hem, de bekeering des harten in den weg staan. Zeker, doch alleen de Hartogiaansche; niet de Schriftuurlijke. Niet de Schriftuurlijke bekeering, van geloof in een persoonlijk God, en aan Zijn belofte van zondenverlossing en van zaligheid, en die van een nieuwe gehoorzaamheid aan Hem. De onderwerping van Hegel aan de Schrift, staat wel de Hartogiaansche bekeering in den weg, n.l. die eener gevoelige, sensationeele, Heidensch-mystieke, natuur-noodzakelijke, evolutionair-procesmatige omzetting en bestaansverandering, niet uit een zondig tot een heilig bestaan, maar uit het „natuurlijke" tot het „geestelijke" bestaan, saamhangend met het vermeend proces in God.

Doch dit alles is de saamvoeging, de *synthese* van Hegel en de Schrift. Inderdaad echter is zij dit uiteraard niet eens. Inderdaad is het de eisch dat Christus zich aan Hegel onderwerpe. Deze synthese is dus de verkapte antithese, maar nu van Hegel tegen Christus. Er is ook maar tweeërlei mogelijk. De philosophie van Hegel, voor zoover zij van die van de Schrift verschilt, en zich toch tegen haar over stelt, onderwerpt zich niet aan haar; dit bedenken van hem, is dan ook niet een bedenken des Geestes, gelijk het voorgeeft, want het onderwerpt zich der wet Gods niet, het kan ook niet, het is een bedenken des vleesches (cf. Rom. 8, 5 v.).

Het is dus de vraag, Dr. de Hartog! synthese of antithese, wat wilt Gij? De synthese, d. w. z. de verkapte antithese tegen den Christus der Schriften, of vóór Hem en daarmee tegen alles wat zich tegen Hem stelt, en zoo de klare en duidelijke antithese van Christus en de Schriften?

De bezwaren, die Dr. Smit inbrengt zijn, voor zoover zij niet denkbeeldig zijn, van zakelijken zoowel als van autoritairen aard.

Bij de laatste hoef ik mij niet lang op te houden. Om de eenvoudige reden, dat ik mij juist bewust tegen deze autoriteiten, die hij meende tegen mij te kunnen aanhalen, verzetten wilde — ik laat nu in 't midden in hoever hij dit terecht deed. Het was mij juist te doen om de autoriteit der Schrift, die immers voor ons *hoogste* autoriteit is, tot haar recht te laten komen. Mijn geheele artikel was er juist om geschreven, om de klacht tegen de dissertatie van Dr. Smit in te brengen, en daarmee in verband, ook tegen onze Christelijke wetenschap, vooral ook tegen de z.g.n. Christelijke Scholastiek, dat zij aan de wetenschap en wijsbegeerte een plaats had toegekend tegenover de Schrift, die met haar beteekenis voor ons, als hoogste autoriteit, niet in overeenstemming is.

Het heeft er dus veel van, dat Dr. Smit niet eens de strekking van mijn artikel begrepen heeft. Hoe kon hij anders met deze autoriteiten en met de historie van de Christelijke kerk komen aandragen en zeggen: zij „verschillen

van u". Dat was juist hetgeen ik zelf zeide, en zeggen wilde.

Het zal wel uitkomen, dat, als men zich tegenover een algemeen geldende beschouwing, en tegenover de historische ontwikkeling der kerk verzet, dat men dan deze tegen zich overgesteld ziet. Maar dit is toch geen argument, dat in dezen geldt. Dat kon ook ingebracht, en is ook ingebracht tegen allen, die zich verzet hebben tegen een bepaalde historische ontwikkeling der kerk, en tegen een algemeen geldende opinie, die daarvan het gevolg was. Evenmin als het leerstuk van de onfeilbaarheid der wetenschap, belijden wij Gereformeerden toch dat van de onfeilbaarheid der kerk. Bovengenoemd argument kan ook ingebracht tegen Kuyper en tegen Calvijn en Luther, tegen Augustinus, en tegen Paulus en Johannes, en tegen Jezus. En evenmin als het tegen hen kon ingebracht worden, hoef ik mij te buigen voor de autoriteit van wetenschap of kerk. Voor de autoriteit der Schrift mag ik even goed opkomen als zij.

Het komt er dus in dezen alleen maar op aan, of ik het *terecht* gedaan heb, als ik wilde betoogen, dat *in onze wereldbeschouwing, zoowel kerkelijke als wetenschappelijke, de voorstellingswereld der Schrift al te zeer door een Heidensche is overheerscht geworden.*

En hiermee zijn we aan de zakelijke argumentatie toe.

Eerst moet ik echter nog een misvatting van Dr. Smit van mijn antithese-opvatting wegnemen.

Hij meent dat ik voorsta, een antithese à tort et à travers. Dat ik nu reeds mogelijk acht een geheel zuivere Christelijke wetenschap; een wetenschap, die nu reeds af is en eene, die nu daarom geheel en volkomen geïsoleerd moet blijven van alle andere wetenschap; en die daardoor verstoken moet blijven van alle vruchtbare wisselwerking, die anders door wederkeerige saamwerking zou verkregen worden.

Dat dit toch niet mogelijk is, wijl wij zelf nog zondig zijn, en daardoor niet in staat zijn tot volkomen zuiverheid; en dat de beoefenaars der „andere" wetenschap, ook niet geheel verkeerd zijn, en ons daarom ook nog aan veel goeds kunnen helpen.

Nu ben ik het goeddeels met hem geheel eens in wat hij in dit verband schrijft. Dat ik echter ook geen aanleiding tot deze zijn opvatting gegeven heb, moge uit het volgende blijken.

Ik heb gesproken van den zwaren *arbeid* in dezen van de V. U.; ik heb dus niet gedacht aan een wetenschap, die af was.

Dat ik evenmin gedacht heb, aan een Christelijke wetenschap, die reeds op aarde geheel zuiver zou zijn, kan hieruit blijken, dat wellicht nog niemand zoozeer als ik, bezwaar maakte tegen het Christelijk-onzuivere van onze Christelijke wereldbeschouwing; zoozeer zelfs wees ik er op, dat Dr. Smit meende mij hier met een beroep op Prof. Bavinck, en op de geheele historie der kerk, tot de orde te moeten roepen. Als ik nu onze Christelijke *wereldbeschouwing* reeds zoo onzuiver vind, en die gezuiverd wilde hebben om daarop onze Christelijke wetenschap op te bouwen, hoe zou ik dan ook reeds maar gedroomd hebben van een geheel zuivere Christelijke wetenschap?[1])

En dat ik niet uit het oog verloor, dat er bij de andere wetenschap ook nog veel goeds en ook voor ons nog veel bruikbaars gevonden wordt; en zoo ook wel gedacht heb aan een vruchtbaar contact, kunnen deze zinnen bewijzen, die ik neerschreef op pag. 289 (ik verzette mij toen tegen de gedachte van Dr. Smit, — zie zijn art. De Beginselen der Ethiek naar Lotze, in dit tijdschrift, — dat onze Europeesche wetenschap nog zoo goed als geheel Christe-

[1]) Dr. Smit vergist zich, als hij meent, dat ik Augustinus ten onrechte aanhaalde als een voorbeeld van zuiver Christelijke wetenschap; want dat hij dat volstrekt niet is. Deze en dergelijke dingen weet ik ook wel; bovendien is hij voor mij de man, die van zoo grooten invloed is geweest, voor de groote plaats, die de in wezen toch Heidensche mystiek, in onze Christelijke kerk heeft veroverd. Ik haalde hem echter niet aan, als een voorbeeld van zuiverheid, doch als de man, die ook bewust positie zocht te nemen, met zijn Civitas Dei, tegenover de niet-Christelijke wereld. Het meest zuiver in zijn Christelijke wetenschap is mij echter Calvijn, omdat deze zich, door zich altoos zoo nauw aan de Schrift te houden, het meest tegen vreemden invloed beschermde.

lijk was): „Ik vrees dat, wanneer men verschillende stukken van onze levensbeschouwing onbevangen ging toetsen aan de voorstellingswereld der H. Schrift, men zeker tot de ondekking zou komen, dat veel van wat tot nog toe voor zuiver Christelijk doorgaat, inderdaad niet Christelijk is, en ook omgekeerd."

Ook de laatste paar woorden schreef ik welbewust neer; zij passen ook goed in 't geheel.

En ook deze zin op pag, 275: „Ook moet de V. U. deze poging (nl. der synthese), ongewenscht achten. Niet natuurlijk het kennisnemen en gebruikmaken op zichzelf, van de resultaten van anderer wetenschappelijken arbeid; deze waardeert zij zeer, ook voor haar eigen arbeid".

Van de voorstelling eener antithese à tort et à travers, eener geheel geïsoleerde, zuiver en gereede Christelijke wetenschap, blijft dus niet veel over.

Van een Christelijke wetenschap, die in de wereld zou zijn als een oliedrop op het water, wil ik niets weten. Neen, maar evenals wij bedoelen een Christelijk huisgezin, maatschappij, kerk, godsdienst, zóó bedoel ik ook eene Christelijke wetenschap. En met Paulus, meen ik ook niet dat we die reeds gegrepen hebben, maar dat we daarnaar moeten jagen, of we die grijpen mochten, waartoe wij ook van Christus Jezus gegrepen zijn.

Ik wensch ook volstrekt niet voor alles een aparte Christelijke theorie, noch ook voor alles aparte Christelijke constateering van feiten enz.; wetenschappelijke feiten, deugdzaam geconstateerd, zijn ook voor mij feiten, die ik laat staan, ook tegenover de Schrift; al kan ik ze vooralsnog niet verklaren.

Komen we echter aan de philosophie toe, dan wordt het geheel anders; dan hebben wij het gebied der feiten geheel verlaten en zijn overgegaan naar het gebied, dat slechts zuivere menschelijke wijsheid is.

Hier scheiden zich onze wegen.

Ook deze philosofie willen mannen als Dr. de Hartog

en Dr. Smit tegenover de openbaring der Schrift laten gelden; de overtuiging, geput uit die Schrift, het geloof, gegrond op die openbaring, willen zij door die zuiver menschelijke philosofie laten interpreteeren, corrigeeren, aanvullen, *steunen* (zie Dr. Smit's eerste stelling). Zij zoeken hier harmonie, zij zoeken hier overeenstemming te brengen tusschen deze, voor hen gelijkwaardige grootheden; tusschen de kennis uit God en de kennis uit den Philosoof.

Hier hebben wij het hart der kwestie waar het omgaat. Ik heb getracht te zeggen wat voor mij de antithese inhoudt; maar als nu Dr. Smit, die deze als eene, à tort et à travers bestreed, er zelf aan toe is om te zeggen, waarin dan wel voor hem het antithetisch karakter der Christelijke wetenschap der V. U. bestond, dan krijgen we niets anders, dan de schoone woorden aan het adres van Dr. Kuyper, „den grooten denker, wiens boeiende antithese huizenhoog uitsteekt in eindelooze verten boven het gros, hoog boven de alledaagsche practijk van het leven" (sic!). En de schoone woorden gewijd aan de V. U.: „dit schoone bouwwerk van een heilig idealisme, (dat) verrijst en verrijzen moet als ons „toestemmen, dat de wet van God goed is". En dan nog enkele woorden, dat we de eere en de souvereiniteit Gods op alle terrein hehben na te jagen, doch geen woord over de kwestie, waarin het Christelijk antithetisch karakter der V, U. eigenlijk bestaat.

Het hart der kwestie is dit, of we, gelijk we gelooven in Christus, als in onzen werkelijken, eenigen en algenoegzamen zaligmaker — of we zoo ook gelooven in de Schrift als in de werkelijk bijzondere, eenige en algenoegzame openbaring Gods, omtrent onze diepste, ons leven en onze gedachten bepalende kennis van God en van 's levens oorsprong en doel.

Nu zijn er beoefenaars der wetenschap, die deze Bijz. openbaring in 't geheel niet als zoodanig erkennen.

Voor hen bestaat de antithese ook in 't geheel niet.

Maar nu zijn er ook, die *zeggen:* ik geloof ook in de Schrift als in een zeer bijzondere openbaring Gods; maar, voegen zij er aan toe, de wetenschap en de wijsbegeerte, ook de Heidensche is voor ons een Goddelijke openbaring, evenzeer een werk Gods. Aldus ook Dr. Smit (zie zijn art. p. 386).

Beziet men echter ook deze gedachte op den keper, dan bemerkt men, dat er voor deze mannen, hoe schoon zij overigens ook over de Schrift spreken, eigenlijk geen Bijz. Openbaring meer is. Als het andere óók Goddelijk en óók bijzonder is, als alles bijzonder en Goddelijk is, dan is er niets meer bijzonder en niets meer Goddelijk. Dáárom is er voor deze mannen ook eigenlijk geen antithese. Hun synthese is metterdaad een verkapte loochening van de antithese der Schrift. Voor hen is de H. Schrift zelf ontstaan, onder inwerking van dezelfde factoren, die ook nu nog werkzaam zijn in de inspiratie en arbeid der kunst, der wetenschap, der religie en der wijsbegeerte.[1])

Doch er zijn er echter ook, die werkelijk in de antithese gelooven, omdat ze in de Schrift gelooven, als in *de* Bijz. Openbaring Gods; wijl ze vonden *in* die Schrift, en *door* die Schrift, bij Christus, de woorden des eeuwigen levens; licht over hun zonde en over hun verlossing; het licht, dat er een persoonlijk bestaand God is; een almachtige, die ook de Schepper is van hemel en aarde, en dat die door Christus weer hun Vader geworden is.

De antithese houdt nu voor hen dit in — *en daarin bestaat voor hen het gezag der Schrift, dat er elders geen méérder licht te zoeken of te vinden is; en dat alle ander licht van elders, dat van dat der Schrift verschilt, door hen als duisternis verworpen wordt.*

---

[1]) Zelfs Dr. Smit, die zich een geestdriftig leerling der V. U. noemt, schrijft zoo maar klakkeloos neer, p. 384, nog wel ten opzichte van een der diepste en onverklaarbaarste stukken der H. Schrift, dat Johannes de apostel, o.a., in zijn inleiding op het Evangelie en ook Paulus, rijkelijk genomen hebben uit en gebruikt hebben de Grieksche en Romeinsche wetenschap.

Op dit *méérdere* en *andere* buiten de Schrift, waarvan het bestaan als zoodanig door de voorstanders der antithese geloochend wordt, komt het aan. Er wordt niet mee ontkend, dat er buiten de Schrift nog niet veel en goed licht gevonden wordt, evenmin als dit het geval is met de belijdenis van den eenigen en algenoegzamen Zaligmaker, ten opzichte van allerlei goeds nog in deze wereld; — maar er wil mee uitgesproken zijn, dat er elders, bij welken wijsgeer ook, geen *méérder* of *ander* licht te verkrijgen is, om het licht der Schrift (omtrent de diepste vragen en wat richting aan ons leven geeft en door geen wijsgeer ons te openbaren), — om het licht der Schrift te *corrigeeren, aan te vullen* of *te steunen*..

En daarom houd ik vol, dat wie met Dr. de Hartog, de Hegelsche gedachte, dat wij met de geheele natuur als de Zoon Gods uit God voort-geprocedeerd zijn, of met Dr. Smit Lotze's philosophie, volgens welke wij brokstukken Gods zijn, [1]) op het Christelijk geloof wil toepassen

---

Deze gedachte van Lotze, werd ook reeds door Prof. Geesink tegen het proefschrift, bij haar verdediging, ingebracht.

Dr. Smit vraagt van mij, dat ik aantoon, dat Lotze pantheïst was. Dit is de omgekeerde wereld. Hij heeft Lotze's philosophie als krachtigen steun voor ons Christelijk geloof willen aanvoeren. Zachts, dat hij eerst zelf aantoonde, dat wat pantheïstisch bij Lotze uitzag, inderdaad geen pantheïsme was. Hij schrijft zelf: Dat Lotze pantheïst zou zijn, dient nog bewezen (387). Zóó oppervlakkig nu gaan de synthese-mannen te werk. Wat maar steun lijkt, gaan zij, zonder eerst te bewijzen, dat het werkelijk steun (i. c. geen pantheïsme) is, aanvoeren, als werkelijken steun. Als men dan uit het stelsel van den betrokken wijsgeer, instanties daartegen aanvoert, dan antwoorden deze mannen: o, dit pantheïsme, o, dit mechanisme heb ik juist niet overgenomen; dat en dat bestrijd ik juist. Alsof ze niet juist meer respect moesten hebben voor de eenheid in het stelsel hunner wijsgeeren; en niet moesten hooren de stem van hun doode philosofen uit het graf: als gij mij in datgene, wat gij van mij aanhaalt, niet ook pantheïstisch, niet ook mechanistisch verstaat, verstaat gij mij verkeerd, en haalt mij ten onrechte aan. Niet het Christelijk positieve geloof, maar het pantheïstische, het mechanistische is mijn geloof.

Dr. Smit zegt: de Duitsche philosophie rekent Lotze tot de theïstenschool. Is deze inderdaad daarin zoo eenstemmig? En verstaat die hetzelfde onder theïsme als wij? Eisler, Krit. Einführung, 430, noemt hem wel op

of dat Christelijk geloof ermee wil steunen, reeds in strijd komt met het eerste art. van ons geloof: Ik geloof in God den Vader, den Almachtige, Schepper des hemels en der aarde. En dat hij daarmee heeft binnen gehaald de synthese, en daarmee de verkapte loochening der antithese der Schrift en zoo ook de loochening der Bijz. Openbaring, ofschoon hij met den mond in haar roemt.

En houd ik vol dat daarom onze zoo antithetische V. U. ook geen, zoo uitgesproken synthetische dissertatie had moeten toelaten.

Geen afscheiding, en nog minder isolement, is het wat ik voorstond, maar een onbevlekt bewaren van het pand ons toebetrouwd, een afkeer hebbende van het ijdel gepraat van wat zich ten onrechte ware kennis noemt, terwijl zij er zich juist tegenoverstelt (I Tim. 6,20).

Naar de zoo ernstige bede van Christus: Ik bid niet, dat Gij ze wegneemt uit de wereld, maar dat Gij ze *bewaart* van den booze.

Met dit antwoord, is deze discussie mijnerzijds geeindigd.

---

onder de theïsten, doch voegt er aan toe: so aber, dass viele unter ihnen dem Deïsmus oder Pantheïsmus Konzessionen machen, sich von dem Theïsmus der positieven Religion unterscheiden.

En hoezeer hij zich hiervan, b.v., volgens Paulsen, onderscheidt, blijkt wel uit deze woorden, Einleitung XII, 238 v.: Sollten die anscheinend selbständigen Teile der Welt auch, nun freilich nicht Trümmer eines ehemahligen Ganzen, sondern lebendige Glieder eines seienden einheitlichen Wesens sein? Lotze zieht diese Folgerung.... Wir hätten dann die Anschauung, welche mit dem Namen Pantheismus bezeichnet wird; man kann sie auch Monotheismus nennen im strengen Sinn des Worts: Gott allein ist; alles, was ist, ist durch Gott. En op p. 335: Auch wir suchen noch den Abschluss der Gedanken... in derselben Richtung: ein idealistischer Mono- oder Pantheismus... Fechner und Lotze mögen als die Führer auf diesem Wege genannt sein.

Wèl antithese, doch anders [1])

DOOR

Dr. H. W. SMIT van 's-Graveland.

Dr. Ubbink debatteert op zeer impulsive wijze. Dit blijkt hieruit, dat in voorstaand artikel geheel andere formuleeringen van de antithese gegeven worden dan in het vroeger bestreden artikel en dat de continuïteit der discussie zoodoende slechts zwak bewaard wordt.

Maar die incontinuïteit is toch niet zóó groot, dat niet dadelijk opnieuw „de" kwestie waar het om gaat, in het midden gesteld zou kunnen worden.

Om dadelijk op de hoofdzaak in te gaan: Dr. Ubbink formuleert de antithese thans als volgt: „dat de Schrift zich antithetisch stelt uiteraard, tegenover alles wat zich tegenover haar verheffen wil, haar corrigeeren, aanvullen of steunen wil, m. a. w. dat we ons dus met de Schrift, *antithetisch* stellen moeten in wetenschap en wijsbegeerte tegenover alle z.g.n. *ander, meerder* of *beter* licht, dan wat de Schrift ons biedt". Dit geldt dan volgens Dr. U. *niet absoluut*, want het slaat niet zoozeer op natuurkundige en historische wetenschappen bijv., maar deze antithese geldt eigenlijk alleen op 't gebied der ethische, religieuse en philosophische vragen. [2]) En dan ontkent Dr. U. zelfs op dit gebied ook

---

[1]) Met goedvinden van *Dr. U.* is het voorafgaand Art. ter inzage gegeven aan *Dr. S.* die als antwoord dit Art. inzond. *Redactie.*

[2]) Hier huldigt *Dr. Ubbink*, in onderscheid met zijn vorig artikel, een gevaarlijk dualisme, waartegen juist de V. U. met haar universitairen drang naar vijf faculteiten in verzet komt. Toch ligt er winst voor mij in deze capitulatie. Want hierdoor erkent *Dr. U.* stilzwijgend zijn ongelijk aangaande *Prof. Bakhuis Roozeboom* bijv. En hoe kan 't ook anders? *Prof. B. R.* leerde niet alleen zelf aan een „beginsellooze Univ.", maar ook zou zijn eigen wetenschappelijken arbeid volslagen onmogelijk zijn geworden zonder de meest innige samenwerking met niet-Geref. en niet-Christelijke geleerden. *B. R.* staat midden in de natuurwetenschap van zijn

nog niet, dat er buiten de Schrift „veel en goed licht" te vinden is, maar ontkent wèl dat dit licht „meerder of ander" zou zijn, en trekt dan de conclusie hieruit, n.l. dat er bij *geen enkelen wijsgeer iets te vinden is*, dat het *licht der Schrift zou kunnen corrigeeren, aanvullen of steunen.* [1])

Nu beticht Dr. Ubbink zijn opponenten ervan, dat zij hem voorstellingen toeschreven, die hij niet huldigt. Maar indien dit al werkelijk zoo was, dan had Dr. Ubbink omgekeerd zichzelf voor dit euvel dubbel in acht behooren te nemen. Immers, ik heb *nergens* gesproken van „corrigeeren" of van „meerder en beter" licht en zou dit ook nergens willen doen. De formuleering, die Dr. U. thans aan de antithese geeft, is tendentieus. Ik heb alleen gesproken over „aanvullen en steunen" en dàt alleen is in geding. En de heidensche tatoeëering, die de antithese-formuleering van Dr. Ubbink nu aan zijn tegenstanders oplegt, is niet hun ware aanschijn.

Mijnerzijds formuleer ik de antithese in aansluiting aan Dr. Ubbink's formulen aldus: Er is **nergens** in de wereld, bij *eenige* wetenschap of *eenige* wijsbegeerte, eenig „meerder of beter" licht te vinden dan het licht der Schrift, hetwelk te eeniger tijd of gelegenheid het licht der Schrift zou kunnen „verbeteren" of „veranderen", maar — er is **overal** in de wereld bij *elke* wetenschap en *elke* wijsbegeerte eenig licht en eenige waarheid te vinden, welke het licht en de waarheid der Schrift kan „aanvullen en steunen".

In de hoop hierin voldoende duidelijk te spreken, meen ik dus de vrijheid te mogen nemen, over dat „corrigeeren"

---

tijd; aan *Clausius, Carnot, Gibbs, Van der Waals, Van Bemmelen* en tallooze anderen dankt hij de mogelijkheid van zijn werk. Als *Dr. U.* bij dezen geleerde een theorie over antithese en synthese wil zoeken, is zijn eigen theorie verloren. Dit schijnt *Dr. U.* te gevoelen en vandaar dat hij **nu** het grootste deel van 't wetenschappelijk terrein aan mij overgeeft en zichzelf terugtrekt tot een verdedigen van 't wijsgeerig terrein voor *zijn* theorie.

[1]) Ontleend aan voorstaand artikel. Opzettelijk ontleen ik voor dit exposé geen enkel gegeven aan *Dr. U.*'s Dec.-artikel, omdat daar de formuleering der antithese op andere wijze geschiedt.

van de Schrift door eenig „meerder of beter" licht verder te zwijgen, daar ik 't hierin met Dr. Ubbink volkomen eens ben (ook blijkens 't geschrevene in mijn diss. en artikelen) en ga alleen en uitsluitend in 't geding over dat „aanvullen en steunen". [1])

Hierbij kan ik mij wederom aansluiten bij een uitspraak van Dr. Ubbink zelf, als deze: „Wetenschappelijke feiten, deugdzaam geconstateerd, zijn ook voor mij feiten, die ik laat staan, ook tegenover de Schrift, al kan ik ze voorals-nog niet verklaren". Nu komt deze uitspraak mij philosophisch wel onhoudbaar dualistisch voor, maar ze geeft toch grooten steun aan mijn theses. Onhoudbaar dualistisch, want als een „wetenschappelijk deugdzaam geconstateerd feit tegenover de Schrift staat", dan één van tweeën: dan deugt onze „uitlegging" van de Schrift niet, of anders: is dat feit *niet* deugdzaam geconstateerd en moet onjuist zijn. Eén van tweeën! Maar dat er werkelijk eenig waarachtig feit tegenover het waarachtige licht der Schrift zou staan, is totaal onmogelijk. Er *moet* ten slotte overeenstemming bestaan tusschen de ontwijfelbare resultaten van het natuuronderzoek en de ontwijfelbare grondgedachten van het Christendom, tusschen natuur en Schrift, weten en gelooven, algemeene en bijzondere openbaring, want al zijn beide *onderscheiden*, ze zijn toch beide *ongescheiden* in dezelfde eenheid gegrond, die van eeuwige en eenige geldigheid is. Er is maar één waarheid alomtegenwoordig en wij menschen zijn gehouden die te zoeken. En al moge dit zoeken een oneindige taak zijn, niettemin is ze mogelijk, want alle dingen zijn in wijsheid gegrond en dezelfde Logos, die ons eenmaal de dingen heeft voorgedacht, maakt het ons thans mogelijk de dingen „na" te denken, nadat zij zijn [2]). En daarom *kan* onmogelijk een „feit", deugdzaam geconstateerd, inderdaad tegenover de

[1]) De wijze, waarop *Dr. U.* „synthese of antithese" tegenover elkaar stelt, kan dus m. i. in geen enkel opzicht aanvaard worden. Zoowel „synthese" als „antithese" dienen beide geheel anders geformuleerd te worden.

[2]) Aldus mijn diss. „De Natuur-philosophie en het Theïsme", 1917, p. 12 v.

Schrift staan. Wie dat stelt, dwaalt ter eener of ter anderer zijde, en moet zijn constateering van het feit of anders zijn uitlegging van de Schrift herzien. Maar aanvaarden en feiten „laten staan" *tegenover* de Schrift, dat nooit! Zulke feiten zijn geen feiten, of anders is onze uitlegging der Schrift de ware uitlegging niet.

Maar toch heeft die uitspraak van Dr. Ubbink voor mij veel goeds. Immers: iemand, die buiten de Schrift om, *feiten* in natuur of geschiedenis, als *waar* erkent, heeft in beginsel het geïncrimineerd „aanvaarden en steunen" van de Schrift aanvaard, en heeft, voorzoover hij niet aan een verstokt dualisme de voorkeur geeft, mijn synthetisch-antithetisch standpunt als juist erkend. Ten bewijze behoeft slechts daaraan herinnerd, dat elk feit zijn eigen gedachte meebrengt. Geen enkel feit is dood, maar elk feit „spreekt", spreekt de taal Desgenen, in wiens hand alle dingen zijn en buiten wiens voorzienig bestel zelfs geen haar van ons hoofd vallen kan. Wie feiten aanvaardt, aanvaardt tegelijk nolens volens de taal dier feiten, de philosophie dier feiten. Het ware struisvogelpolitiek dit te willen loochenen. Philosophie is „Ordnungslehre" der feiten (Driesch) en alle philosophie begint met verwondering over de feiten (Aristoteles).

Feit en gedachte, werkelijkheid en philosophie mag niet gescheiden worden. Gaat men scheiden, ja, dàn ontstaat een philosophie, een „idealistische" philosophie, die per consequentiam met alle gezond realisme den spot drijft, (bijv. Hegel met zijn planeten-logica). Wij moeten op theïstisch standpunt hebben een idealistisch realisme, dat feit en idee, werkelijkheid en wijsbegeerte in ongescheiden onderscheidenheid handhaaft. Nu geloof ik, dat Dr. Ubbink, als hij let op alles wat in de Middeleeuwen over nominalisme en realisme is geschreven en in de 19e eeuw in Duitschland over idealisme en realisme is uitgevochten, dit beamen moet. Maar dan is tegelijk mijn zaak gewonnen. Want *feiten*, die erkend worden als waar, die brengen tegelijk hun „ware" philosophie mede, welke tot

„steun" en aanvulling der theïstische wereldbeschouwing dient. Reeds het bloote feit, dat men een feit als „waar" erkent, *vult* de theïstische wereldbeschouwing der Schrift *aan*. Des te meer, als men uit vele feiten (de natuur en de geschiedenis) opklimt tot een „Logik" der feiten, tot theorieën en tot „Ordnungslehren". En al heeft men bij alle „erkenning" van feiten en de nog verder daaruit afgegeleide gedachten, de groote kans om tot menschelijke en zondige dwaling te vervallen, zoo kan en mag men zich nochtans niet aan die taak onttrekken, maar moet ze vervullen om de éene waarheid overal te zoeken. En dan zal (naar een beeld van Calvijn) de bijzondere openbaring de „bril" zijn, waardoor men in het boek der feiten daarbuiten, helderder en zuiverder lezen leert, dan degene, die deze bijzondere openbaring mist. D. w. z.: niet de Christen alleen heeft het monopolie om de algemeene openbaring (per excellentiam door de bijzondere) te kunnen verstaan, maar ook zelfs de meest heidensche wijsgeer deelt min of meer in dit voorrecht. Het is geen monopolie. Ten bewijze beroep ik mij bijv. op onze Nederlandsche geloofsbelijdenis; en dan bedoel ik niet zoozeer de veel misbruikte „kleine overblijfselen" van art. 14, maar inzonderheid art. 2, waar een schoone synthese tusschen algemeene en bijzondere openbaring wordt beleden. Daar staat, mede naar aanleiding van Rom. 1 : 19, 20 uitgesproken, dat de feiten buiten de Schrift (om te blijven in de gedachtenlijn van Dr. Ubbink) den gewonen, niet-Christelijken mensch iets waars en goeds leeren aangaande „Gods eeuwige kracht en goddelijkheid". Dat betreft dus niet alleen de feiten, maar erkent ook de op die feiten gebouwde en uit die feiten gelezen conclusies aangaande hooge en diepe levensvragen. Dat erkent dus buiten de Schrift om eenige ware philosophie en *misschien* zelfs eenige ware „theologie" (de veel besproken theologia naturalis). In dit verband mag ik wijzen op de eigenaardige en veelzeggende comparatief, in art. 2 gebruikt, nl. dat wij God „klaarder en volkomener" kennen door zijn heilig en Goddelijk Woord. Het „aanvullen en steunen" (natuurlijk

niet het „corrigeeren") ligt daar m.i. duidelijk in besloten; d. w. z. de algemeene openbaring vult de bijzondere openbaring aan en steunt ze, terwijl anderzijds de bijzondere openbaring de algemeene „corrigeert", „klaarder en volkomener" maakt.

Nu is er in *alle* schepselen, in *alle* menschen, in *elke* theorie en in *elke* philosophie (ook de niet-Christelijke) iets goeds, iets waars en iets schoons (indien niet, dan ware het duivelsch en niet meer „wereldsch") en de Christen heeft de schoone taak om dit overal en bij ieder op te sporen en het feit met zijn sprake in 't licht te stellen en synthetisch de harmonie te zoeken met het „klaardere en volkomenere licht" der Heilige Schrift, waarvan men a priori is uitgegaan. Dit is de synthese, die mogelijk en noodig is. Het feit en zijn sprake, zijn idee, zijn philosophie steunt en vult dan aan: de heilsfeiten en hun heilssprake, hun heilige Schrift. En beide te zamen behooren in den Christus tot *wezenlijke*, persoonlijke unie te groeien, tot een „einheitliche" wereldbeschouwing zich te volmaken. Synthetisch aangaande alles, wat daarin past. Antithetisch tegenover datgene, wat met het ontwijfelbare licht der Schrift in botsing komt en zich niet harmonieeren laat, en dus: onjuist is, en onwaar.[1]) Maar een antithese-leer, die dat eerste synthetische loochenen wil en van geen „aanvullen en steunen" in bovenbedoelden zin weten wil, kan niet anders genoemd dan een theorie „à tort et à travers". Anderzijds loochen ik evenmin de bijzondere openbaring als art. 2 van onze belijdenis en als Dr. Bavinck in zijn dogmatiek en beaam van ganscher harte wat in genoemde dogmatiek hierover geschreven staat.

Nu nog enkele opmerkingen en practische gevolgtrekkingen.

Als ik nu als Christen, nl. als iemand die zoekt, om geleid te worden door het licht der bijzondere openbaring, met behulp der verlichting door dat licht de wijsbegeerte „der wereld" ga doorzoeken en bij menigen wijsgeer eclec-

[1]) Hieruit blijkt, dat er dus geen sprake is van „gelijkwaardige" grootheden gelijk *Dr. U.* wederom zoo tendentieus poneert.

tisch de ware elementen een weinig ontdek en in 't licht tracht te stellen, en bij een enkel wijsgeer (zooals bv. Plato, Aristoteles, Augustinus, Leibniz, Lotze) grootere harmonie met de grondgedachten der Heilige Schrift ontdek dan ergens elders,[1]) en vervolgens uit hun „taal der feiten en lezing der werkelijkheid" zelfs zeer veel meen te leeren van Gods eeuwige kracht en goddelijkheid (confessie art. 2), om dit alles ten slotte nog „klaarder en volkomener" te leeren verstaan door middel van de harmonie met de gedachten der Heilige Schrift (waarbij deze gedachten der Heilige Schrift a priori het superieure en regeerende zijn) — dan meen ik goed te doen, roep voor dergelijke pogingen hulp en belangstelling in en zou het een ramp voor de Christelijke wetenschap achten als dergelijke pogingen niet van alle zijden met de meest mogelijke liefde en kracht werden gedaan. Want in isolement schuilt geen kracht, als het is een isolement als van Napoleon op St. Helena, maar in isolement schuilt kracht als het met beide voeten doet staan te midden der *volle* werkelijkheid en nochtans *alles* leert bezien vanuit eigen, christelijk grondbeginsel. En zóó wil het de V. U. krachtens haar stichter en stichting. En als Dr. Ubbink verklaart zich welbewust te stellen tegenover de historische ontwikkeling van de Christelijke kerk en de Christelijke wetenschap, dan vrees ik, dat dit het verkeerde isolement is. Daarin staat hij zeer ver van Augustinus, op wien hij zich beroept (o.a. noot op pag. 456). Want het beroemdste philosophische (en niet theologische) werk van Augustinus „De civitate dei", laat de civitas dei juist *niet* samenvallen met de uitwendige kerk of de belijdende Christenen en deze groote philosoof-theoloog staat juist *niet* antithetisch tegenover Plato en Aristoteles (en dus ook niet tegenover Lotze), op de wijze zooals Dr. Ubbink dat zou willen, maar juist wèl

---

[1]) *Augustinus* nu eens genomen als groot wijsgeer en niet als theoloog. Want *Augustinus* behoort tot beide, zoowel tot de theologie als tot de philosophie.

op de wijze waarop ik het zou willen.[1]) Dr. Ubbink houdt het met Augustinus, maar Augustinus zeker niet met hem.

En hoe weinig Dr. Ubbink het recht heeft om zich op Calvijn te beroepen, blijkt duidelijk uit de Institutie[2]), zoowel als uit de leer der gratia communis bij Calvijn in 't algemeen. Wat ik daar lees, doet mij besluiten dat juist ik, en niet Dr. Ubbink in Augustinus' en Calvijn's voetsporen ga.

Wat nu Lotze betreft: Dr. Ubbink[3]) meent, dat eerst ik moet bewijzen, dat Lotze theïst is en daarna slechts op hem de taak zou kunnen rusten diens pantheïsme aan te toonen. Welnu: ik heb mijn bewijzen inderdaad trachten te leveren. Mijn geheele dissertatie is een doorloopende poging tot bewijs dat Lotze theïst is, en nu is het toch niet aardig van Dr. Ubbink om te beweren, dat ik Lotze's theïsme eerst nog bewijzen moet. Mij dunkt, ik heb daar vrij sterk mijn best toe gedaan. De beurt is nu aan de weerlegging, indien ik onwaar gesproken heb over den Duitschen philosoof. Dr. Ubbink voert zelf niets aan ter weerlegging, maar bepaalt zich tot een beroep op Prof. Geesink's oppositie gedurende de promotie. Inderdaad, wat Dr. Geesink toen aanvoerde, was ernstig; en indien deze oppositie breed uitgewerkt werd, zou dit een waarlijk ernstige, maar tegelijk door mij zeer hoog gewaardeerde keerzijde tot mijn dissertatie vormen, een waarlijk philosophische oppositie en niet een ijdel, maar goedkoop antithese-geroep. De uitdrukking „Bruchstücke Gottes" die Dr. Geesink toen aanvoerde en welke thans Dr. Ubbink van dat hooren zeggen tegen mij gebruikt, zou inderdaad

---

[1]) Cf. Conf. VII, 10 en v.; *O. Willmann*, Gesch. des Idealismus, II 233 v., etc. en vooral *Dr. Th. L. Haitjema's* in 1917 verschenen dissertatie over *Augustinus*.

[2]) Institutie, I 3, cf. *Dr. H. Bavinck*, Geref. Dogm., II 1908², p. 42 v.; cf. ook den geheelen toon van *Dr. A. Kuyper's* „Gemeene Gratie", voortbouwend op *Calvijn's* leer der gratia communis.

[3]) Voorstaand artikel, noot p. 460.

tot een zeer vruchtbare gedachtenwisseling kunnen leiden over de wijze, waarop die uitdrukking moet uitgelegd worden. Men kan ze spinozistisch interpreteeren, maar ook platonisch. In het eerste geval is ze pantheïstisch, in het laatste geval is ze het niet, evenmin als bijv. de eenigszins parallelle uitdrukking bij Paulus „lichaam van Christus". Paulsens Einleitung, door Dr. Ubbink geciteerd, is weinig autoritatief. Paulsen is spinozist en heeft Lotze zeer eenzijdig naar zich toe gerekend, volgens het vrij eenstemmig oordeel der Lotze-kenners en der gezaghebbende philosophen [1]). Dr. Ubbink zal ook wel weten dat Paulsen en zijn theologische aanhangers als bijv. de Herrnhütter Th. Steinmann, eigenlijk alle theïsme in het pantheïsme trachten op te nemen en van geen onderscheid tusschen pantheïsme en theïsme willen weten. [2]) Lotze is theïst en zulks blijkens zijn grondprincipiën. En dit komt het meest uit in zijn Mikrokosmus. Maar ook vindt de aandachtige lezer meermalen „pantheïstisch aanklinkende" gedeelten, vooral in de „Metaphysik". Dat vindt men bij elk philosoof, die zich sterk door Plato laat beïnfluenceeren, en zoo ook bij Augustinus. Toch ware het onrecht den philosoof deswege pantheïst te noemen. Des te minder, waar zulke pantheïstisch klinkende stukken soms met de grondprincipiën van den philosoof onvereenigbaar lijken te zijn en de „eenheid" van zijn stelsel schijnen te breken. [3]) Dat geldt van den philosophischen Augustinus en eveneens van Hermann Lotze. Lotze moet naar zijn grondstellingen beoordeeld. Deze grondstellingen heb ik in mijn dissertatie trachten uiteen te zetten. En deze worden niet weerlegd door een enkele instantie, die men er naast stelt, maar die worden pas weerlegd door degelijke critiek dier grondstellingen zelve. Met name, als Dr. Ubbink aan kon

---

[1]) Zie hierover de werken van *Rehnisch, Falckenberg, Else Wentscher, Max Wentscher, Pfleiderer, Neuendorff,* etc. en de litteratuur desbetreffend passim in mijn dissertatie aangehaald.

[2]) *Th. Steinmann,* Die Frage nach Gott, 1915.

[3]) *Cf. R. Seeberg* in zijn Dogmengeschichte over *Augustinus* e. a.

toonen, dat bij L o t z e bijv. de transcendentie Gods [1]) niet tot haar recht komt of dat bijv. zijn psychologie niet theïstisch is. [2]) Maar dit is geen werk van een enkele noot aan den voet eener bladzijde. En ik houd mij overtuigd, dat zulk een weerlegging niet te leveren is, want L o t z e is theïst. [3])

---

[1]) Cf. mijn diss. c. 3.

[2]) Cf. mijn diss. c. 2 en 3, alwaar passim litteratuur en bewijsplaatsen zijn aangehaald.

[3]) Nog iets onaangenaams moge in deze noot aangewezen worden. *Dr. Ubbink* schrijft in voorstaand artikel, p. 456, dat ik in mijn artikel „De beginselen der ethiek naar H. Lotze" gezegd zou hebben, dat „onze Europeesche wetenschap nog zoo goed als geheel Christelijk was". Een dergelijke dwaasheid is door mij nimmer gedebiteerd en een dergelijke weergave van mijn woorden is tendentieus. Op pag. 157 van dit tijdschrift (Sept. 1917) staat geheel iets anders te lezen.

RECENSIËN.

Schild en Pijl, onder redactie van Dr. F. W. GROSHEIDE, Dr. J. C. DE MOOR en Dr. B. WIELENGA. — J. H. KOK, Kampen. Per jaargang van 10 nummers *f* 3.90, afzonderlijke afleveringen *f* 0.50.

Afl. 1 Schriftgezag door Dr. F. W. GROSHEIDE.

Afl. 2. De Messiaansche Heilsbelofte en de nieuwere ontdekkingen door Dr. J. RIDDERBOS.

Deze nieuwe periodiek of brochurenreeks begroet ik met de grootste ingenomenheid. Haar doel, door den sprekenden titel en het goedgeteekende titelvignet gesymboliseerd, is verdediging van de in de H. Schrift geopenbaarde waarheid en bestrijding van de aan die waarheid vijandige levens- en wereldbeschouwing door behandeling van actueele vraagstukken in bevattelijken vorm.

Aan zulk eene brochurenreeks hebben wij behoefte. Ze voorziet voor ons volk in eene dringende noodzakelijkheid. Veel te lang reeds hebben wij ons in dezen door de overzijde de loef laten afsteken. Daar, vooral in het socialistisch-anarchistische kamp, beseft men uitnemend wel, van hoe vèrstrekkende beteekenis het is door populair-wetenschappelijke lectuur zijn invloed op de geesten te versterken. Toen ik nog in Friesland stond, ben ik meermalen in de gelegenheid geweest mij er van te overtuigen, hoe men zich van die zijde door allerlei tweede- en derdehands-wetenschappelijke lectuur — spotgoedkoop! — ingang wist te verwerven in de kringen der landelijke arbeidersbevolking.

Daarom is het zoo kostelijk dat onder ons niet mannen van tweede of derdehandswetenschap, maar onze eerste mannen, onze professoren, en andere mannen van naam,

zich hebben opgemaakt om ons volk op populair-wetenschappelijke wijze voor te lichten omtrent allerlei vragen die zich opdringen in dezen modernen tijd. Als ik één wensch mag uitspreken, dan is het deze, dat zulke lectuur nog veel, veel goedkooper mocht worden dan ze reeds door den heer Kok aan de markt gebracht wordt. Zulke boekjes zouden in veel eenvoudiger uitvoering, voor den prijs van hoogstens een paar dubbeltjes aan den man moeten worden gebracht. Laat het uiterlijk dan maar wat minder zijn, als zulke degelijke en noodzakelijke inhoud slechts kan komen onder het bereik van iedereen.

Het was een voortreffelijke gedachte de rij te openen met eene brochure over Schriftgezag. Voor ons Gereformeerden sprak het vanzelf dat dit nummer één moest zijn. De Schrift is onze basis, dus veiligstelling van deze basis tegen de op haar gerichte aanvallen wel allereerste plicht. Prof. Grosheide heeft zich van dien plicht op uitnemende wijze gekweten. Natuurlijk kon, gelijk hij zelf zegt, in eene brochure van twee vel druks niet alles ter sprake komen wat bij dit vraagstuk ter sprake gebracht zou kunnen worden. Misschien zal deze of gene nog wel het een of ander missen, waarover hij gaarne iets had willen vernemen — doch wellicht zal ook menig punt later nog wel in eene afzonderlijke aflevering zijn beurt krijgen. Allicht is dat ook het geval met een punt, dat ik noode zag ontbreken. Ik heb het oog op de ondermijning van het Schriftgezag door de vergelijkende godsdienstwetenschap. Naar het mij toch voorkomt, is deze vergelijkende godsdienstwetenschap nog veel gevaarlijker voor het Schriftgezag dan de kritiek. Ten eerste wordt tegenwoordig de kritiek in allerlei opzichten teruggedrongen; men kan thans in de wetenschappelijke wereld herhaaldelijk protesten beluisteren tegen de methode der onechtverklaring van zijden, vanwaar men ze zeker allerminst zou hebben verwacht. Ten tweede heeft de kritiek in weerwil van haar vertoon op de tot twijfel neigende geesten niet zooveel invloed als men soms denken zou. Ik zou daar zelfs frappante voorbeelden van kunnen bijbrengen. Maar aller-

noodlottigst is de invloed van de vergelijkende godsdienstwetenschap, die voor schier alles wat de Schrift aandient als van Godswege geopenbaard, parallellen en analogieën uit de religies der volkeren zoekt op te diepen, en dan de conclusie naar voren schuift, dat er dus van eene bizondere Godsopenbaring in de Schrift geen sprake kan zijn. Haar argumenten maken een zeer sterken indruk op onderzoekende jonge menschen, en daarom zou het zoo goed zijn, indien door eene bevoegde hand eens klaar en krachtig wierde aangewezen, welke de fouten zijn, waaraan de methode der vergelijkende godsdienstwetenschap laboreert, en waarom het gezag der Schrift voor al die zoogenaamde parallellen niet behoeft te wijken.

Daarom was ik er ook juist ten zeerste mede ingenomen dat de tweede aflevering, van de hand van Prof. Ridderbos, althans op één bizonder punt der vergelijkende godsdienstwetenschap het schild bood en zijn scherpgepunten pijl op haar richtte. Ook hier is de keuze van het onderwerp zeer te prijzen. De Messiaansche Heilsbelofte is de kern der Openbaring. Zaakrijk en helder heeft Prof. Ridderbos in het licht gesteld wat de nieuwste beschouwingen (van Ed. Meyer, Gressmann e. a.) ten aanzien van de Messiaansche Heilsbelofte meenen te kunnen stellen, en op mijns inziens afdoende wijze heeft hij daarop kritiek geleverd.

Toch hoop ik ook nog eens op een nummer waarin heel de kwestie van Vergelijkende Godsdienstwetenschap en H. Schrift onder de oogen wordt gezien. Wij behoeven ook niet alles in eens te hebben. Trouwens, stof voor deze brochurenreeks zal er te over zijn. En als de volgende nummers steeds op hetzelfde peil blijven, waarop zich aanstonds deze beide eerste gesteld hebben (de kleine kritiek die ik mij veroorloofde doet toch allerminst te kort aan de groote waardeering die ik gevoel), dan zal deze nieuwe uitgave metterdaad in eene diepgevoelde behoefte voorzien — en dat is nu eens geen conventioneele term maar volle werkelijkheid —, en zoo we hopen onder Gods gunst een ruimen zegen verspreiden. G. CH. AALDERS.

De geschiedenis van een vierkanten cirkel, een beschouwing, naar aanleiding van den te zoeken „modus vivendi" voor de Ned. Hervormde Kerk door Ds F. J. VAN DER ENDE, v. d. m. te Westcapelle. OOSTERBAAN & LE COINTRE, Goes. Januari 1916.

Nog eens las ik deze „beschouwing" van den Geref. pred. te Westkapelle over eene aangelegenheid, in het bizonder rakende toestanden in de Ned. Herv. kerk, doch die niemand onzer onverschillig kunnen of mogen zijn. Tot tweemaal toe verklaart de auteur nader waarom men het toch niet vreemd moet achten dat een predikant uit de Geref. kerken zich bezighoudt met eene aangelegenheid die toch in de eerste plaats de Ned. Herv. kerk aangaat (in het voorwoord en op bl. 38). Het recht daartoe schijnt onzen mannen reeds van voorlang te zijn betwist. Want Prof. H. de Cock stelde in zijn allerinteressantst boekje: Iets over de geschiedenis onzer kerk in vragen en antwoorden, op bl. 31 reeds de vraag: 58. Is de toestand der Hervormde kerk voor ons verder onverschillig? Hij antwoordde: Er zijn in de Hervormde kerk mannen, die zich achten rechtzinnig te zijn en het ons kwalijk nemen, indien wij den toestand der Hervormde kerk bespreken. Dan gaat hij voort en vraagt: 59. Hebben zij hiertoe het recht? Neen, 1⁰ gebiedt de liefde tot de broederen, die nog in die kerk zijn, dat wij er acht op geven; 2⁰ is de afscheiding nog steeds voortgaande; 3⁰ is de steeds toegenomene ontaarding der Hervormde kerk een voortdurend bewijs van de roeping der geloovigen om haar te verlaten; en eindelijk maken juist zij, die het ons kwalijk nemen, het ons onmogelijk om het na te laten. Zoo denkt Ds van der Ende er ook over; en allen die hierin met de Cock en van der Ende instemmen kan ik de lezing van zijne „beschouwing" van harte aanbevelen. In de eerste plaats geeft hij eene historische beschouwing over het ontstaan van de volkskerk-idee; daarop volgt dan eene beschrijving van den strijd, waarop het streven van die idee

in de Ned. Herv. kerk wel moest uitloopen, om ten slotte uit het verhandelde tien conclusies te trekken. Die de geschiedenis onzer kerken liefheeft leze deze beschouwing, die ook nu nog van actueel belang is. G. KEIZER.

In de Branding, een verhaal uit het Friesche volksleven door IDSARDI. J. H. KOK, 1916, Kampen.

Dit is nu nog eens lectuur voor jongeren en ouderen! In de Branding is niet het eerste, noch het laatste boek van de hand van den in korten tijd bekend en populair geworden schrijver; mij dunkt wel een van zijn beste boeken. Er zijn overschoone bladzijden in dit boek; die van den dood van Ds. Veringa is haast niet met drooge oogen te lezen. Wat zullen onze Friezen hebben genoten van dit boek, al hebben de Gereformeerden onder hen gedacht of gezegd: op den kerkelijken strijd heeft de man niet „de rjuchte kiek". Zij weten wel beter hoe die kerkelijke steel in de vork zit en juist omdat het Friezen zijn, zal de voorstelling die de auteur daarvan geeft, hen geen kwaad doen. Toen ik de naam Jan Koksma las, werd ik teruggeleid in mijn gedachte naar mijn ouderlijk huis, dat wel niet in een vet kleidorp stond, maar eer in de „woâlden". Daarin was Jan Koksma een intieme huisvriend, een lieve broeder in Christus. Ik kan maar niet ontdekken in welk dorp dit boek speelt; meen ook dat de schuld niet geheel aan mijn zijde ligt. Enkele teekeningen van de natuur verdenk ik van minder natuurgetrouw te zijn. In den tuin van de pastorie vind ik wel wat te uitheemsche planten en struiken. De topografische beschrijvingen geef ik de schuld dat ik mij niet orienteeren kan. De schrijver schijnt mij geen boer of eens boerenzoon te zijn. Is hij wel een Fries? Waar hebben in Friesland „de groote, machtige kasteelen met hunne torens en schietgaten, hunne kamers en kelders, hunne wapenzalen en kruitmagazijnen" (blz. 9) gelegen? Geleken de stinsen daarop? Heeft de auteur wel eens boerderijen gezien aan de „Wirdummer straatweg", die nog sterk herinneren aan

die oude stinsen? Jaagt de Friesche boer zijn vee zoo vroeg uit als bl. 48 veronderstelt of laat hij het zoo lang uit als ik lees op bl. 201. In de karakterteekening van onderscheiden personen, waarmede we kennismaken, ligt een van de meest verdienstelijke eigenschappen van dit mooie boek. Dergelijke Christelijke lectuur bevordere men ijverig!

G. KEIZER.

Billy Sunday, een beeld uit het tegenwoordige Amerikaansche godsdienstige leven, door Dr J. VAN LONKHUIZEN, EERDMANS-SEVENSMA Co., Grand-Rapids. J. H. KOK, Kampen.

Toen ik voor eenigen tijd in de couranten las dat ook Billy Sunday zich schaarde onder de mannen die Wilsons oorlogspolitiek populariseeren en door hun machtig woord de scharen opwinden, dacht ik niet zonder aandoening terug aan het genot dat de levensschets van dezen merkwaardigen man mij had verschaft. Met veel talent, groote objectiviteit en een zeer prijzenswaardig vermogen om te waardeeren hen, die, op eene wijze zoozeer verschillend van de onze, het Evangelie tot de massa 's willen brengen, doch ook met scherpzinnige critiek wordt ons het beeld van Billy Sunday ontworpen in drie hoofdstukken. Pakkend is de levensschets (I); de beschrijving van Billy's prediking (II) boeit van het begin tot het einde; de beoordeeling (III) wat het formeele en het materiëele van diens prediking betreft lijkt mij conscientieus, welwillend en degelijk, hoe moeielijk ook. Ieder die belang stelt in het tegenwoordige Amerikaansche godsdienstige leven neme ook kennis aan dit zoo goed geschreven boek van Dr van Lonkhuizen.

G. KEIZER.

Inhoudsopgave van den achttienden Jaargang.

Artikelen.

Recensiën.
